

PERSONAJES DE JOSUÉ Y JUECES EN LA TRADICIÓN JUDÍA

Natalio Fernández Marcos

Instituto de Filología del CSIC-Madrid

Al elegir presentar en esta conferencia algunas figuras de los libros de Josué y Jueces en vez de centrarme en los textos que son mi especialidad estoy pensando en los personajes de la Historia Sagrada que estudiábamos en las enciclopedias y libros escolares de nuestra infancia. Josué, Sansón y Dalila, Débora, Gedeón, y tantos otros poblaban nuestra fantasía y marcaban nuestra vida con una incipiente cultura bíblica que hoy, desgraciadamente, se ha perdido. Releyendo ya de adulto el libro de Elie Wiesel, *Mensajeros de Dios. Retratos y Leyendas Bíblicas* (Buenos Aires 1981) he vuelto a reencontrarme con algunos personajes bíblicos, esta vez tamizados por siglos de experiencia y tradición judía, y concretamente la terrible vivencia del Holocausto. E. Wiesel ha descubierto en Adán el misterio del principio, en Caín y Abel el primer genocidio, en el sacrificio de Isaac el retrato de un superviviente, en Job a un contemporáneo nuestro, y en Jacob luchando con el ángel lo difícil que iba a ser para Israel seguir siendo Israel.

La historia judía de la Biblia, al contrario de la mitología que se refleja en las obras de Homero, sigue a afectando a nuestra vida. Júpiter es un símbolo, pero Isaías es una voz. Cada uno de los antepasados de la historia de Israel se expresa a sí mismo a través de nosotros y su destino trasciende el tiempo. Todas las leyendas, todas las historias narradas por la Biblia y comentadas por el Midrás nos atañen a nosotros. La del primer asesino lo mismo que la de la primera víctima. Con solo volver a leerlas nos damos cuenta de que son sorprendentemente actuales. Los personajes de la Biblia son seres humanos que trascienden el tiempo. Por eso existe hoy una interpretación feminista de la Biblia (Ph. Tribble) y no de Homero o El Quijote.

Me gustaría poder transmitir lo que E. Wiesel me ha hecho llegar a través de los relatos bíblicos en torno a los personajes elegidos, comentados por el Midrás, y proyectados en la historia que se despliega en el presente. Poder escrutar en qué medida son los personajes de Jueces nuestros contemporáneos: la violencia incontrolada, la violencia de género¹ y el

¹ J. A. Hackett, "Violence and Women's Lives in the Book of Judges", *Interpretation* 58 (2004) 356-364, p. 364: "The complex interweaving of these stories throughout the book of Judges argues for an underlying system of meaning that sees in women's bodies a substitute for a unified Israel. It is not surprise then that the violence in the book of Judges is intricately bound to the lives of the book's many and varied women"; U. Berges, "The Story of Jephthah and his Daughter: Then and Now", *Biblica* 85 (2004) 331-348, p. 347: "A dire warning against rash oath making", cf. paralelos en Ester 5, 3.6; 7,2, y la promesa de Herodes a la hija de Herodías que termina con la muerte de Juan Bautista (Marcos 6,17-19/ Mateo 14, 1-12), and E. S. Christianson, "A Fistful of Shekels:

caos (Ph. Tribble, *Texts of Terror*, Filadelfia 1984). Para ello haría falta tener la intuición de un Nóbel de Literatura... Sin embargo en un aspecto podemos completar la obra de Wiesel. Todos sus personajes son patriarcas... En cambio el Libro de los Jueces, como se han encargado de subrayar las lecturas feministas del libro (A. Brenner, ed. *A Feminist Companion to Judges*, Sheffield 1993), deja bien claro que también existen matriarcas y modelos femeninos en Israel: Débora y Yael, la madre de Sansón, la hija de Jefté, la mujer del levita, las mujeres de Dan, etc. Débora, la "madre de Israel" combina todas las formas de liderazgo frente al anonimato de la hija de Jefté o la mujer del levita. Débora es una de las siete profetisas que Dios despertó en Israel junto a Sara, Miriam, Ana, Abigail, Hulda y Ester (Meg. 14a). Ella junto con Barac se rebelan contra los cananeos junto al monte Tabor y destruyen a Sísara, general de Yabín, rey de Hasor en las llanuras de Meguido. Sísara es asesinado por otra mujer, Yael (Jueces 4-5). El canto de Débora (Jueces 5), que celebra esta victoria, es una de las piezas más antiguas y bellas de la literatura hebrea. Los rabinos interpretan "mujer de Lapidot" en Jueces 4,4 como la mujer que suministraba mechas para las "lámparas" del santuario. Se casó con un "am- ha- ares" y le indujo a proporcionar muchas mechas para el santuario de Silo. Las hizo tan grandes que las luces se convirtieron en antorchas en llamas (twdypl). El nombre real de su marido era Barac porque su rostro brillaba como el relámpago (qrb). El hecho de que fuera designada juez por Dios mientras vivía Pinhas, hijo de Eleazar², demuestra que el espíritu de Dios viene lo mismo sobre un judío que sobre un gentil, sobre un hombre que sobre una mujer... Su residencia debajo una palmera (4,5: rmt) se explica de diversas formas: por ser mujer no debía enseñar o juzgar en privado, sino al aire libre donde todos se pudieran reunir. Otra opinión sostiene que la palmera simboliza la unidad de corazones de todo Israel, volviéndose todos, como las hojas de la palmera, a su padre Dios (JE).

Estas figuras han sido comentadas en la tradición judía a través del Midrás y la literatura rabínica y gran parte de estas noticias están recogidas en la conocida obra *The Legends of the Jews* de L. Ginzberg (Filadelfia 1913). Pero estas fuentes representan sólo una parte de lo que en realidad ha supuesto la recepción de estos personajes en la cultura occidental a través de la literatura, el arte, la música y el cine. En la mayoría de estas

Scrutinizing Ehud's Entertaining Violence (Judges 3:12-30)", *Biblical Interpretation* 11 (2003) 53-78: comparación entre la violencia de Jueces y la de los Western, y la posibilidad de que ambas funciones como sátira social sobre el acceso a la tierra y su gobierno.

² Y nieto de Aarón (Éx. 6,25). Da el oráculo a los israelitas en su guerra contra los benjaminitas (Jueces 20,28), y es extremadamente celoso de la Ley.

expresiones artística es difícil distinguir la recepción judía de lo que es simplemente patrimonio de nuestra cultura.

Por eso, en vez de recorrer cada una de estas figuras en la literatura rabínica o en la exégesis medieval, me voy a limitar a algunos rasgos de Josué en la literatura postbíblica para concentrarme en la recepción de dos figuras del libro de los Jueces: la hija de Jefté y Sansón.

Josué es sin duda el protagonista del libro que lleva su nombre y la gesta que más fama le dio fue su victoria sobre los cinco reyes del mediodía en Gabaón cuando "Josué habló a Yahveh y dijo a la vista de Israel:

'¡Sol, detente en Gabaón,
y tú, luna, en el valle de Ayalón!
Y el sol se detuvo
y la luna se paró
hasta que el pueblo se hubo vengado
de sus enemigos'.

¿Acaso no está escrito en el Libro del Justo?: 'Y parose el sol en medio del cielo y no se dio prisa a ponerse casi un día entero'. No hubo como aquel día ni antes de él ni después de él cuando Yahveh atendió a la voz de un hombre, pues Yahveh peleaba por Israel" (Josué 10, 12-14).

Según el relato del libro de Josué no es ésta la única hazaña del héroe, sino que designado sucesor de Moisés por su fidelidad a él (Dt. 32,44) entra en la tierra prometida con el encargo de conquistarla y distribuirla entre las tribus. Está lleno de sabiduría pues Moisés había impuesto sus manos sobre él (Dt. 34,9). Cruza milagrosamente el Jordan con el Arca que detiene las aguas, y planta su campamento en Guilgal. Cae Jericó y en pocos años domina la región excepto las costas filisteas y fenicias (Josué 14,7). Traslada el Arca de Guilgal a Silo y allí fija su residencia (Josué 18). Y en silo muere a la edad de 110 años (24, 29-30).

Una simple comparación con el libro de los Jueces basta para constatar que el libro de Josué no es una autobiografía del héroe epónimo. La conquista probablemente no fue conquista, ni fue dirigida por un solo jefe, ni emprendida simultáneamente por las tribus unidas, ni realizada en la vida de una persona. Sin embargo en la literatura rabínica Josué es el modelo de hombre sabio, fiel, humilde, siempre al frente del ejército de Israel. Moisés añadió la letra *yod* al nombre de Oseas (Num 13,8)³ porque había rogado que Dios (*hy*) mantuviera a Josué para que no se uniese a la conspiración de los espías, y también para que así como la

³ En el envío de los exploradores se menciona "Por la tribu de Efraím, Oseas, hijo de Nun". (#wh en hebreo, pero en el Pentateuco Samaritano (#why.

recompensa de Caleb fue una porción de la tierra, la compensación de Josué iba a ser su propio lote y el de los otros 10 (= 7) espías (*Sotah* 34b). Cuando Josué ordenó al sol que se parase usó el verbo *Mwd* (= 'estar quieto', callado, silencioso), porque el sol seguía entonando un canto de alabanza mientras se movía. El sol no le obedeció hasta que se aseguró que el mismo Josué entonaría las alabanzas de Dios (*Midrás Yalkut* de Josué, 22). La prostituta Rahab se convirtió en la mujer de Josué. Fue una gran pecadora, pero cuando los espías la visitaron se hizo prosélita gracias a su hospitalidad. Según *Pirke de R. Eliezer* 42, cuando Josué luchaba a favor de los gabaonitas el Sabat estaba a punto de iniciarse. Pero al ver a su pueblo decidido a no continuar la batalla y que los magos de los paganos incitaban a las constelaciones a ayudarles, extendió sus manos a la luz del sol y de la luna y pronunció sobre ellos el Nombre Inefable. Sol y luna se pararon por 36 horas (*Yalkut del Génesis Lek Leka*). El canto entonado por Josué tras la victoria se puede leer por entero en el "Sefer ha Yasar". Así pues, Josué en la tradición judía se convirtió en el líder de las tribus unidas. Las hazañas de estas guerras con los reyes aborígenes se trasladaron a Josué y su tiempo. Las batallas que permanecían en la memoria, la fábula y la épica se conectaron con su nombre. Versiones semimitológicas de fenómenos naturales como el bloqueo de las aguas del Jordán por las rocas, el terremoto de Jericó, la tormenta de granizo en la batalla de Gabaón, se utilizaron para ensalzar su fama. La Septuaginta sirviéndose de la forma postexílica del nombre ((w#y Neh 11,26, en vez de (#why) traduce el nombre por jIhsou' " lo que facilitó en la interpretación cristiana toda una interpretación tipológica en torno a Jesús de Nazaret.

A) *La hija de Jefté* (Jueces 11, 29-40)

(Lectura del texto según la Biblia hebrea).

Es un texto que produce rechazo y escándalo. El silencio de Dios ante el sacrificio de la hija de Jefté cuando en otros lugares de la Escritura (Ps 106,37; Ez. 16,20-22; Jer. 7,31 y 39,35 LXX, y en concreto en 2 Reyes 23,10, se prohíbe la práctica de sacrificar a los hijos a Moloc en el Tofet, el Valle de Hinnón), Dios condena los sacrificios humanos y en Gen 22,11-12 interviene para evitar el sacrificio de Isaac. Se trata del único sacrificio humano llevado a cabo por un israelita en toda la Biblia, si bien es un israelita en los márgenes, pues Jefté es hijo de una prostituta.

Hay paralelos en el mundo clásico y otros ejemplos de sacrificios humanos en tiempos de crisis, de necesidades apremiantes y de guerra, como el rey Mesa de Moab que ofreció a su

propio hijo en holocausto sobre la muralla de la ciudad (2 Reyes 3,27: "Entonces tomó a su hijo primogénito que había de reinar en su lugar, y le ofreció en holocausto sobre la muralla").

El relato en hebreo se centra en la tragedia del padre a expensas de la hija. Las estrategias literarias sirven al interés de la ideología patriarcal. Con el apéndice sobre el duelo anual en Israel por la hija de Jefté el narrador quiere contrarrestar el final horrible de la hija en el relato. Pero el sentido del original está claro. Como comenta Lutero en una nota marginal a este pasaje: "Man will, er habe nicht geopfert, aber der Text steht klar da". El voto es irrevocable, irreversible e inalterable. La palabra mata. Una vez pronunciado el juramento las palabras están fuera del control de Jefté. Sigue un juego siniestro de palabras y silencio en el texto y lo más desasosegante es que no viene ninguna palabra de la divinidad como en Gen 22,10. El texto ilustra sólo el poder de las palabras y el peligro de pronunciar las palabras equivocadas. La palabra correcta preserva la vida; la palabra equivocada trae la muerte. La hija se somete a la autoridad del padre y le anima a que cumpla su voto, subordina su vida al bien de la comunidad. Y no figura en el texto una condena expresa del sacrificio de Jefté. Es más, no se encontrará ningún reproche para Jefté en el himno de los antepasados de Sira 46, 11-12 ("Y los jueces cada uno por su nombre, cuantos no prostituyeron su corazón, y cuantos no se apartaron del Señor ¡que su recuerdo sea bendito! ¡Que sus huesos reverdezcan en su lugar y su nombre se renueve, glorificado en los hijos de tales hombres!). Más aún, en el elogio de nuestros antepasados en la fe de la Carta a los Hebreos 11,32-34 Jefté es alabado, pero su hija olvidada ("¿Y para qué seguir hablando? Porque me va a faltar tiempo si quiero referir lo de Gedeón, Barac, Sansón, Jefté, David y Samuel, y los profetas, que gracias a la fe conquistaron reinos, administraron justicia, obtuvieron promesas, amordazaron leones, apagaron la fuerza del fuego, escaparon del filo de la espada, se recuperaron de la enfermedad, fueron fuertes en la guerra, pusieron en fuga a ejércitos extranjeros"). Ambos testimonios, el primero judío, el segundo cristiano, siguen perpetuando la interpretación patriarcal de la historia de Israel precisamente en el libro de los Jueces donde no les faltaban motivos para ensalzar a Débora, Yael o la hija de Jefté como prototipo de heroína y mártir que muere por el bien de la comunidad, ¿qué mejor anticipo de la trágica historia de Jesús?

Jefté y su hija aparecen como víctimas de fuerzas que están por encima de su control; él pronuncia su voto en una situación crítica y no es responsable del hecho de que salga su hija a su encuentro en lugar de otro ser vivo. Como observa J. Cheryl Exum, si nos acercamos al relato como lectores resistentes, a contrapelo de la interpretación tradicional y desconfiando de la voz masculina dominante en la narración, "we can give the victim a voice that protests her marginalization and victimization – one that claims for her a measure of that autonomy

denied her by the narrative that sacrificed her to the father's word" (Exum, "On Judges 11", en *A Feminist Companion to Judges*, p. 144).

La recepción de este texto conflictivo en la tradición judía puede servirnos de piedra de toque para la recepción del libro de los Jueces, un libro que apenas se hace presente en la liturgia judía ni tampoco en la cristiana. Esta recepción se inicia con la primera traducción de la Biblia al griego, la Septuaginta, en tiempos del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246) en Alejandría. Con gran probabilidad el libro de los Jueces fue traducido en la primera parte del s. II a. EC. Y hay que tener presente que la primera traducción de la Biblia hebrea, de un texto consonántico sin vocalizar, aunque con una tradición de lectura, es a la vez la *primera interpretación judía* del libro.

La primera traducción del libro de los Jueces en la Septuaginta es una traducción fiel del texto hebreo en la mayor parte del libro; numerosos versos se han traducido literalmente. El traductor deja abiertas, sin repuesta, todas las preguntas que el texto hebreo plantea: ¿por qué hizo Jefté ese voto y por qué no se retractó? ¿por qué no impidió Yahveh su ejecución? ¿por qué la hija no protestó?... El traductor no interpreta las enormes dificultades teológicas del pasaje como harán otros escritos judíos posteriores. Sin embargo, a través de la selección del vocabulario, algunas traducciones libres, y pequeños añadidos de palabras clave, en especial en los vv. 34 y 35, a la manera que los autores clásicos solían hacer con la *imitatio* o la moderna intertextualidad, evoca en el lector el episodio de la *Aqedah* o ligadura de Isaac (Gen 22), y probablemente el relato de Ifigenia en las tragedias de Eurípides. Frente al hebreo del v. 34 "y ella era única (hdyxy)", el traductor dramatiza aún más la situación según el gusto de la poesía helenística con tres adjetivos: kai; au{th monogenh;" aujtw' / , ajgaphthv, perivyukto" aujtw' / , "y ella era única, querida, mimada para él". Además de dramatizar la escena, el traductor utiliza la palabra reclamo ajgaphthv, la misma usada por el traductor del Génesis para Isaac en el relato de Génesis 22,2.12.22. Ya en el v. 35, la exclamación de Jefté al ver que es su hija quien sale a recibirle (hh) en hebreo es traducida, por primera vez LXX, como oi[mmoï, expresión de dolor y espanto presente en Homero, Teognis y los poetas trágicos griegos. Y finalmente en el v. 40 el verbo hebreo hnt en piel "contar, conmemorar" es traducido y transmitido en toda la tradición griega por qrhnei 'n "entonar una elegía o lamento fúnebre". En suma, la primera interpretación judía del pasaje, es una traducción fiel del hebreo que no suaviza la dureza de la escena sino que dramatiza aún más el episodio, evocando la comparación con el frustrado sacrificio de Isaac y

el frustrado sacrificio de Ifigenia, sustituida en los últimos momentos por una cierva⁴. El traductor, al igual que el autor hebreo, permanece neutral a medida que la escena se desarrolla y Dios abandona al hombre a su propio destino. La fatalidad del voto se cumple también en la traducción y la palabra pronunciada mata: "Y Jefté ejecutó el voto que había hecho", se dice en el v. 39 de Septuaginta.

Queda claro que la primera traducción de la Biblia es ante todo una traducción, no un Targum, no una interpretación. Deja todos los problemas teológicos sin resolver. No explica el silencio de Dios ni el voto precipitado y necio de Jefté. Pero estos problemas aflorarán en la tradición judía posterior comenzando por los historiadores judeo-helenísticos como Josefo, el Targum, el *Libro de las Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón y la literatura rabínica.

Josefo reescribe la historia de Jefté en el libro V de sus *Antigüedades Bíblicas*, 263-266. Mantiene en el voto la misma indefinición del hebreo (v. 31): "sacrificará lo primero que salga a su encuentro". Subraya la magnitud de la desgracia cuando Jefté cae en la cuenta de que es su hija la que sale, su única hija virgen. Pero al final de la narración Josefo desaprueba el sacrificio por ser contrario a la Ley y desagradable a Dios, porque Jefté no sometió su voto a la razón y despreció la opinión de los que escucharían lo que se había hecho (*Ant. V. 266*).

Contemporáneo de Josefo es el autor del *LAB*, el único escrito que revela el nombre de la hija, Seila. Comenta que Dios se irritó por el voto de Jefté ante la posibilidad de que se le ofreciese un animal impuro (¡no porque ofreciese a su hija!): *Et nunc si canis primum obviaverit Iepte, numquid canis offeretur mihi?* (*LAB*, 39,11)⁵. El autor presenta a Seila dispuesta a morir, de hecho como una mártir feliz. Es la imagen del texto bíblico y de Josefo, mientras que las fuentes rabínicas la presentan argumentando con su padre para que no la sacrifique. Recuerda el paralelo con Isaac en tiempos de los patriarcas, cuando "el ofrecido estaba dispuesto, y el que ofrecía alegre"⁶. El autor del *LAB* sigue los pasos de la interpretación targúmica de la *Aqedah*. Presenta a Seila como un nuevo Isaac según las

⁴ Agamenón ofreció a su hija Ifigenia para apaciguar a la diosa Artemis que impedía que la flota griega saliese a la mar contra Troya. En la obra de Eurípides, *Ifigenia en Aúlida*, ca. 406 a. CE) Ifigenia al fin acepta el sacrificio por la armada griega y el honor de las mujeres griegas, pero en el último minuto Artemis la substituye por una cierva y acepta que Ifigenia sea su sacerdotisa en Taurus. O en la versión de Virgilio (*Eneida*, III), Idomeneo, navegando de vuelta de Troya, juró ofrecer a Poseidón al primer ser vivo que lo saludase a su regreso si el dios del mar apaciguaba una terrible tempestad que amenazaba a su barco y a su tripulación. Su hijo (hija en algunas versiones) le salió al encuentro y fue sacrificado, irritando a los otros dioses. Estos paralelos siempre han intrigado a los lectores del relato bíblico desde antiguo.

⁵ Es la misma objeción que plantea Teodoreto en la cuestión 20 del libro de los Jueces (N. Fernández Marcos y A. Sáenz-Badillos, *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum. Editio Critica*, Madrid 1979, 303-304): "El voto de Jefté fue un voto insensato. Tenía que haber sabido que, con toda probabilidad, lo primero que saldría a su encuentro sería un perro o un asno, ambos impuros por la Ley. Dios no evitó el sacrificio para que el ejemplo de Jefté enseñase a otros a hacer sus votos con prudencia y sensatez".

⁶ *Et erat qui offerebatur paratus, et qui offerebat gaudens*, *LAB* 40,2.

explicaciones del Targum. En efecto, el Targum Palestinense Neophyti 1 suministra una expansión a Gén 22,10 donde Isaac manifiesta su disposición a morir. Y en Gén 22,14 hay otra expansión que muestra la disposición de Abrahán a sacrificar a su hijo junto con una oración por los hijos de Israel para los momentos de angustia⁷.

En el *LAB* se introduce además un nuevo motivo. Antes de dirigirse a las montañas con sus jóvenes amigas para llorar su desgracia, Seila va a consultar a los ancianos, los sabios del pueblo, pero éstos fueron incapaces de darle una respuesta: *et nemo potuit respondere ad verbum eius* (40,4). Dios se le aparece por la noche y le dice: "He cerrado la boca de los sabios de mi pueblo en esta generación, de forma que no puedan decir una palabra a la hija de Jefté; para que mi voto sea cumplido y nada de lo que he pensado permanezca sin realizar. Sé que es más sabia que su padre y que todos los hombres sabios, y ahora su alma será aceptada como ha pedido y su muerte será preciosa ante mi rostro por todo tiempo" (*LAB* 40,4).

Finalmente, el lamento de Seila se convierte en una elegía a la manera de los *threnoi* griegos. Su duelo se transforma en un llanto de toda la naturaleza, de todo el cosmos que comparte sus sentimientos: "Escuchad, montañas, mi lamento, prestad atención, colinas, a las lágrimas de mis ojos, y vosotras, rocas, sed testigos del llanto de mi alma. Suban mis palabras al cielo y que mis lágrimas se escriban en el firmamento. No se me ha concedido la alegría de la boda ni se me otorgó la corona de los esponsales. No me he engalanado ni me he perfumado con mirra y perfumes aromáticos. No he sido ungida con el aceite que estaba preparada para mí. Ay, madre, en vano me alumbraste, la sepultura estaba destinada a ser mi lecho nupcial... Y, ahora, árboles, inclinad vuestras ramas y llorad por mi juventud; y vosotros, animales del bosque, venid y sumaos al sollozo por mi virginidad, porque mis días han sido cortados y los días de mi vida envejecen en la oscuridad" (*LAB* 40, 5-7).

También el Targum Jonatán al libro de los Jueces desaprueba el voto de Jefté en un añadido que el traductor introduce al final de Jueces 11, 39: "Y se produjo un decreto en Israel de que ninguno ofrecería su hijo o hija en holocausto, como hizo Jefté el galaadita, que no consultó a Pinhas el sacerdote. Porque si hubiera consultado a Pinhas el sacerdote la habría rescatado con un sacrificio monetario"⁸. Es la opinión de los rabinos, quienes insisten en que Jefté no sabía que podía haber pagado un rescate al tesoro del Templo, y que el Sumo

⁷ A. Díez Macho, *Neophyti 1, Targum Paalestinense Ms de la Biblioteca Vaticana*. Tomo 1: *Génesis*, Madrid/Barcelona 1968, 126-128, p. 126: "Respondió Isaac y dijo a su padre Abraham: Padre mío, sujétame bien para que no te de patadas y se haga inválida tu ofrenda y sea empujado al pozo de la destrucción en el mundo venidero. Los ojos de Abraham estaban en los ojos de Isaac y los ojos de Isaac estaban mirando a los ángeles de lo alto. Abraham no los veía. En aquella hora salió una voz de los cielos y dijo: "Venid, ved dos (personas) únicas en mi mundo; una sacrifica y otra es sacrificada; el que sacrifica no titubea y el que es sacrificado extiende su cuello".

⁸ W. Smelik, *The Targum of Judges*, Leiden, Brill 1995, 554-555

Sacerdote Pinhas le podría haber absuelto del voto como está escrito en Levítico 27: 1-8, donde se regula, según los recursos, la compensación que ha de pagar la persona implicada por el voto.

Los debates rabínicos tempranos reflejados en los textos talmúdicos y midrásicos consideran el voto de Jefté como inválido y prohibido por la Tora, que habla sólo de sacrificios de animales, nunca de sacrificios humanos (*Genesis Rabbah*, 60,3 y *Leviticus Rabbah*, 37,4). Pero los sabios de la época habían olvidado esta halakah y por eso decidieron que tenía que mantener el voto. La persona que podía haber tomado la decisión era el Sumo sacerdote Pinhas. Pero las fuentes rabínicas reflejan con frecuencia la lucha por la hegemonía entre la clase sacerdotal y la administración no sacerdotal. El *Midras Ecclesiastés Rabbah* 10,15 presenta a Jefté y Pinhas como enfrentados el uno con el otro a través del siguiente diálogo: "Yo, un Sumo Sacerdote, hijo de Sumo Sacerdote, ¿voy a humillarme a ir a un ignorante?". Y Jefté por su parte dijo: "Yo, el jefe de las tribus de Israel, el primer gobernador de la tierra, ¿voy a humillarme e ir a un soldado raso como Pinhas?" Así que fue la rivalidad entre Jefté y Pinhas, la única que causó la pérdida de una vida joven. Pero no les faltó su castigo, pues Jefté murió de muerte horrible, con sus miembros despedazados uno a uno. En cuanto al Sumo Sacerdote, el espíritu de Dios se apartó de él y tuvo que renunciar a su dignidad sacerdotal⁹.

En los comentarios judíos medievales conviene destacar la diferencia entre la tradición askenazi y la sefardí. Mientras que en Askenaz la hija de Jefté es sacrificada, en la exégesis española medieval el final no es sangriento, sino que en los comentaristas españoles de los siglos XII al XV la hija de Jefté entrega su vida a Dios convertida en una monja recluida en una celda (*Biblia de Alba*, fol. 187v). El influjo del monaquismo femenino español en los comentaristas judíos está a la vista. Isaac Abrabanel (muerto en 1508) resume las generaciones de comentaristas que le precedieron: "Puesto que iba a ser recluida en una casa y no iba a dejarla por el resto de sus días, pidió ir donde le placía por dos meses y así llenar el deseo de su alma de andar errante y pasear, porque no iba a pasear o vagar por el resto de sus días, y por eso dice *voy a llorar mi virginidad*, porque no iba a casarse y también fue a escoger el lugar de su reclusión. Y mi idea es que los cristianos ('las naciones de Edom') han aprendido a partir de esto a crear casas de reclusión – monasterios para mujeres donde entran y no salen por el resto de sus vidas y nunca vuelven a ver a un hombre mientras viven. Y no quiere decir que esta costumbre se observara por generaciones, sino en sus días, mientras

⁹ Ginzberg, *Legends of the Jews*, IV, 46, y VI, 203-204 n. 109; y David M. Gunn, *Blackwell Bible Commentaries. Judges*, Oxford, University Press 2005, 134-137.

estaba en la casa de reclusión, las hijas de Israel, irían a entonar lamentos por la hija de Jefté, es decir, a hablarla y cantar endechas por su virginidad, y parece que incluso las mujeres mismas no la vieron, sino que iban allí y se lamentaban con ella por su reclusión o la consolarían y la hablarían cuatro días al año" (*Perus 'al nebi'im risonim*, 130).

Es una expansión de Ibn Esra en su comentario a Jueces y de su *Sefer ha-ibur y Igeret ha-Sabat*. El argumento de Ibn Esra deja claro que conocía la interpretación askenazi de la historia a la que objeta conscientemente: "Ya he explicado que ni Isaac ni la hija de Jefté fueron sacrificados. Más bien Jefté la separó de otras para que estuviese sola y se dedicase a Dios como la gente que es recluida y encerrada en casas". La distinción entre esta visión no sacrificial de la hija de Jefté y la versión askenazi refleja una distinción bien conocida entre las dos culturas. En la Edad Media las actitudes de Askenaz y Sefarad en torno al martirio difieren. Mientras que la tradición askenazi promovió el martirio activo y el sacrificio, la actitud sefardí frente al tema del martirio fue mas bien pasiva¹⁰.

La moderna hermenéutica está más interesada en las cualidades literarias de la narración en su forma actual que en su historicidad o en la historia de su composición. Ph. Tribble desde la crítica retórica analiza cómo está construido el relato, palabra por palabra, frase por frase, escena por escena (*Texts of Terror*, 92-116). La salida de la hija con música y danza evoca la escena de Miriam en Ex. 15,19-21 después de la victoria sobre Faraón, y la de las mujeres israelitas después de que David derrotó a Goliath (1 Sam 18,6-7). Tribble contrasta el texto de Jueces con el de la Carta a los Hebreos 11. El Jefté "que por la fe... conquistó reinos, realizó la justicia", con el Jefté asesino infiel. Es un ataque directo a la concepción tradicional de la autoridad de la Escritura. La historia forma parte del presente, es parte del problema del "patriarcalismo", en el que los hombres con demasiada frecuencia disponen de los cuerpos de las mujeres, donde el mismo término "superviviente" (aplicado a los abusos sexuales) denuncia el problema. La hija de Jefté es un símbolo inconfundible para todas las hijas valientes de padres infieles. Tribble también le dedica una endecha personal:

"The daughter of Jephthah lies slain upon thy high places.

I weep for you, my little sister.

Very poignant is your story to me; your courage to me is wonderful,
surpassing the courage of men.

How are the powerless fallen,
a terrible sacrifice to a faithless vote!"

¹⁰ E. Baumgarten, "Remember that glorious girl!: Jephthah's Daughter in Medieval Jewish Culture", *The Jewish Quarterly Review*, 97 (2007) 180-209, en especial pp. 202-204.

B) *Sansón, héroe o loco. Ruina de Sansón* (Jueces 13-16, en especial 16, 23-31).

(Lectura de Jueces 16, 23-31 en hebreo).

Leyendo este pasaje nos asalta el pensamiento de que nos hallamos ante el primer terrorista suicida que "con su muerte hizo morir a más gente que los que había matado en vida" (16,30). Pero no caigamos en fáciles interpretaciones anacrónicas desde la perspectiva de nuestra cultura del siglo XXI.

La primera interpretación judía del ciclo de Sansón está recogida en la traducción de Septuaginta en el s. II a. EC. Es una traducción literal del texto hebreo, pero precisamente en el pasaje que hemos leído, cuando Sansón es hecho prisionero, el traductor transforma la escena de diversión ("lo llamaron para que hiciera una exhibición durante la fiesta en honor de Dagon", 16,24) en una escena cruel de burla. A través de una serie de cambios sutiles y pequeñas adiciones, el traductor aumenta el dramatismo de la escena de forma que convierte a Sansón en víctima de los filisteos, una especie de Sansón *patiens* ("llamaron a Sansón de la prisión y se reían de él en público" 16,24 LXX; "llamaron a Sansón... y se mofaban de él y lo golpeaban", 16,25 LXX). Asimismo en el v. 27 dice el hebreo que "los filisteos contemplaban los juegos (performances) de Sansón", mientras que el griego traduce "los filisteos contemplaban a Sansón burlado o puesto en ridículo". Es decir, el traductor se revela como un narrador creativo y convierte a Sansón de actor en víctima o juguete en manos de los filisteos.

Josefo prefiere omitir estas escenas que pueden empañar la estatura del héroe, pero no hay duda de que interpreta la escena como una mofa (*Ant.* V, 314-315, "sacan a Sansón para provocarlo durante el banquete"). La historia del nacimiento de Sansón le da pie a Josefo para embellecerla con nuevos detalles: Manoah, el padre de Sansón está extasiado ante la extraordinaria belleza de su mujer; es la razón por la que no se ha divorciado de ella aunque no le haya dado hijos. Por ello también está locamente celoso del visitante alto y apuesto que anunció el embarazo de su mujer (*Ant.* 276-284).

Al autor del *LAB* 42,1-3 va más allá. Manoah y su mujer, Eluma, discutían una y otra vez sobre quién de los dos era estéril, hasta que una noche, mientras Eluma rezaba, un ángel le dijo que, aunque era ella, Dios había atendido a sus oraciones y lágrimas y concebiría un hijo llamado Sansón.

La recepción de Sansón en la primera tradición judía es ambigua. Una tradición lo compara con Aarón al igual que a Gedeón con Moisés y a Jefté con Samuel para demostrar que los líderes de los últimos días son tan dignos como las primeras celebridades (*Midras*

Ecclesiastés abbah, 1,8; *Rashi* sobre 1 Sam 12,11). Otros lo comparan a Samuel, puesto que ningún barbero tocó sus cabezas (Jueces 13,5 y 1 Sam 1,11), como una especie de Nazareno de por vida. Su status especial podría explicar por qué su frecuente contacto con cadáveres que contaminan no parecen descalificarlo (*Y. Talmud Nazir*, 86; *B. Talmud Nazir*, 4b). Otra tradición ve en este juez de la tribu de Dan el cumplimiento de la bendición de Jacob sobre esta tribu en Gen 49,16-18. La comparación crítica que hace Jacob de Dan con la serpiente se refiere a los ataques de Sansón a sus enemigos o su comportamiento con las mujeres. La serpiente en el camino que muerde el talón del caballo mientras el caballero cae hacia atrás, es una imagen de Sansón entre las dos columnas destruyendo el templo de Dagon y numerosos filisteos (*Midrás Genesis Rabbah*, 98,13-14; *Midrás Números Rabbah* 14,9; *Rashi* sobre Gen 49,17); Ramban, 595-596).

Su fuerza legendaria, mayor que la de Goliat se convirtió en una fuente de orgullo étnico. Cuando otras naciones están en paz, comiendo, bebiendo y emborrachándose con conversaciones lascivas señalan a la Biblia y se pavonean mencionando una lista de no Israelitas: "¿Quién es tan sabio como Balaám, tan rico como Hamán, tan fuerte como Goliat?". Pero la casa de Israel replica: "¿No fue sabio Ahitofel, no fue rico Kora, no fue fuerte Sansón?" (*Midrás Levítico Rabbah*, 5,3; *Midrás Números Rabbah*, 10,3). Advirtiendo el amor de Sansón por las mujeres filisteas, la leyenda le ha convertido en el padre del gigante filisteo Goliat (Ginzberg, *Legends of the Jews* VI, 250, n. 29).

Su gran debilidad fue su vulnerabilidad a las mujeres filisteas, empezando por la Timnita. El matrimonio con esta gentil lo impurificó lo mismo que cuando a su vuelta de Timnah comió miel del cadáver de un león, acción prohibida por el ritual, y lo mismo cuando usó una quijada fresca de un burro muerto para matar a sus enemigos. Otros opinan que su deterioro comenzó en realidad cuando fue a Gaza y se acostó con una prostituta (Jueces 16,1 (*Midrás Números Rabbah* 9,24).

Es un lugar común que la debilidad de Sansón residía en sus ojos (Jueces 14,3). Por eso fue castigado en sus ojos (Jueces 16,21). Es un principio que Dios castiga el orgullo humano por medio de la misma cosa que lo causa (*Mekilta de Rabbi Ismael* a Ex. 15,1; *LAB*, 43,5; *Misna Sota* 1,8; *Tosefta*, 3,15; *B. Talmud Berakot*, 72). Tampoco Dalila, la tercera mujer en la vida de Sansón, sale bien parada en los comentaristas judíos. Con frecuencia la designan como prostituta, representa el sexo ilícito y es el principal problema de Sansón. Su nombre se asocia comúnmente a la raíz *lḏ* 'debilitar'. Merece ese nombre porque debilitó la fuerza y las proezas de Sansón (*Midrás Números Rabbah*, 9,24). Este Midrás cita a Rabí Yohanan sobre Sansón moliendo en el molino (Jueces 16,21) quien afirmaba que 'moler' era un eufemismo

por sexo como en Job 31,10 ("muela para otro mi mujer"): "Enseña que todo el mundo le llevaba a sus mujeres a la prisión para que concibieran de él. Esto ilustra el dicho popular: pon vino delante de él para que beba vino, y un plato de raíces desechadas ante el labrador (el que ara)". Como raíces desechadas para el que ara así era el sexo para Sansón. Sansón continuó su vida disoluta en la prisión animado por las mujeres filisteas que sin consideración alguna de los vínculos familiares esperaban de él descendientes que heredaran su fuerza y estatura gigantescas (*Sot.* 9b-10a, y notas de la Biblia de Alba). El comentador medieval Yehudah Ha Hasid (c. 1150-1217) resume que Sansón era el más fuerte, David el más piadoso, y Salomón el más sabio de todos. La Escritura escoge su descarrío por las mujeres "para enseñarnos que las mujeres tienen un poder absoluto sobre los hombres, y que el deseo sexual destruye incluso a los más grandes" (*Sefer Hasidim*, [225]).

La figura de Sansón sigue despertando interés y numerosas interpretaciones en nuestro mundo contemporáneo. La exégesis histórico-crítica ha descubierto los múltiples rostros de Sansón en la Biblia hebrea según las sucesivas redacciones de esta sección del libro de los Jueces. Se trata de diversas interpretaciones de esta figura ambigua de la saga como Nazareno, libertador, líder carismático y por fin siervo de Yahveh y juez dentro de la teología deuteronomista y sacerdotal. Estas interpretaciones responden a los esfuerzos por integrar a Sansón en la historia de la salvación. Hay teorías muy elaboradas sobre el posible origen mitológico de estas narraciones inspirándose en el hecho de que el nombre de *Samson* contiene las consonantes del nombre del sol, *semes*, y que en Dalila podría esconderse el nombre hebreo de la noche (*lailah*). Con todo, aunque algunos elementos de la narración podrían haberse inspirado en leyendas heroicas mitológicas, prevalecen en el relato los rasgos folclóricos de un héroe sobrehumano que libera al pueblo del opresor extranjero.

La misma riqueza hermenéutica ha continuado en la historia de la recepción. Es uno de los héroes clásicos del judaísmo que ha inspirado a innumerables escritores, artistas, músicos y directores de cine. No sólo en el Renacimiento abundan las obras sobre Sansón, sino que en el s. XVII se volvió cada vez más popular, sobre todo entre los escritores protestantes que tendían a ver en Sansón un símbolo de la lucha de la Reforma contra la tiranía de Roma. Pero no sólo fue popular entre los protestantes. El converso Juan Pérez de Montalván (1602-1638), escribió *El divino nazareno Sansón* (Sevilla c. 1720), y el marrano de la diáspora Antonio Enríquez Gómez publicó una épica bíblica, *El Sansón nazareno* (Rouen 1656). Pero tal vez la obra más sobresaliente del s. XVI y tal vez la mejor interpretación en toda la literatura occidental es el *Samson Agonistes* de John Milton (1671), un drama en la tradición clásica griega pero que ha sido más estudiado que representado,

aclamado como la cumbre del teatro bíblico en la tradición protestante. El tema ha sido también atractivo para los escritores judíos modernos que han trazado diversas interpretaciones del carácter de Sansón, la mayoría de ellas en forma de novela: Vladimir Jabotinsky, *Samson the Nazarite* (1930); Felix Salten, *Simson, das Schicksal eines Erwählten* (1928), *Samson and Delilah* (1931); Saul Saphire, *Shimson ha-Gibbor* (1935, en hebreo); Kazimierz Brandy, *Samson* (1948); Lea Goldberg, *Ahavat Shimshon* (1951/52, poesía). Rembrandt pintó muchos lienzos sobre Sansón. El episodio más popular en el arte medieval es la imagen de Sansón sometiendo al león (Jueces 14,5-6) porque se entendía que representaba a Jesucristo triunfando sobre Satán y rompiendo las mandíbulas del infierno. Sansón y Dalila ha sido otro de los temas favoritos para los artistas: Mantegna (1431-1506, en la National Gallery de Londres), Tintoreto, Lucas Cranach, Rubens, Van Dyck y Rembrandt.

Asimismo se representan con frecuencia en el arte la captura de Sansón por los filisteos, y a éste destruyendo al morir el templo de Dagón. En música destaca la opera *Samson et Dalila* de Camille Saint-Saëns (letra de Fernand Lemaire) representada por primera vez en Weimar (1877), en una traducción alemana; y la ópera en un acto de Bernard Rogers *The Warrior*, sobre la historia de Sansón y Dalila (1947).

El año pasado en Nimega (9-11 de Abril de 2008) se celebró un Simposio con el título "Samson: Hero or Fool". La historia de la recepción no sólo se limitó a la tradición judía o cristiana más antigua sino que se abordaron temas nuevos como Sansón en las artes liberales, en la pintura, en la música (operas clásicas y música moderna, Delilah), en la literatura y el folclore, en los libros de enseñanza, en el Islam y en el cine (Sansón y Dalila). Las ponencias aparecerán publicadas próximamente en una monografía en la colección "Themes in Biblical Narrative". Es un buen ejemplo de hasta qué punto estos personajes bíblicos están impregnando no sólo las tradiciones judía y cristiana sino gran parte de las manifestaciones artísticas de nuestra cultura occidental.